

## LA CRÍTICA DE HUSSERL AL *COGITO* CARTESIANO

M<sup>a</sup> del Carmen Astigarraga  
(Universidad de Salamanca)

El descubrimiento por parte de Descartes de la subjetividad bajo la forma del *ego cogitans* inicia la era de la filosofía trascendental, novedad fundamental con que se inaugura la historia moderna y que imprime al pensamiento un cambio revolucionario por el establecimiento del sujeto como fundamento último. Descartes no tuvo conciencia de las implicaciones del camino que estaba iniciando, aunque su intención era clara: encontrar el fundamento indubitable y apodíctico para el conocimiento que necesita la filosofía. La duda se muestra así como un procedimiento de cautela, condición de cualquier construcción filosófica, que sin naufragar en el escepticismo, se convierte en inquietud y esfuerzo para llegar al hallazgo del *ego* como *cogito cogitata*, en el cual el mundo pierde su validez de *ser en sí* y en donde recupera su sentido de ser en y para el sujeto.

Para Descartes todo ha de ser puesto en duda, la actitud cartesiana es la duda, un método que como tal está determinado por aquello que quiere obtener, a saber, lograr una certeza acerca de lo que las cosas son en su realidad. De aquí que la duda conduce a Descartes a reducir todo el conjunto de las presuntas verdades a ser un conjunto de meros pensamientos míos, simples *cogitationes*. Desde ellos busca la realidad, y la primera, la única que se salva en la duda es la realidad del yo *cogitante* mismo. Esto será para Husserl un punto de arranque incommovible por lo que se refiere a la reducción de toda posible verdad, a un operación del *ego* de cada cual. Pero nada más, para Husserl la marcha que sigue Descartes está viciada desde el inicio pues si hubiera sido fiel a su intento hubiera seguido otra vía, ya que lo que Descartes llama *cogitatio* es algo vago pues la *cogitatio*, aun puesta en duda su presunta verdad, tiene un *cogitatum* propio que, en cuanto *cogitatum*, es un objeto *sui generis*. Ahora bien, Descartes no repara en ello sino que resbala en esta circunstancia para ir de la *cogitatio* al *ego*. El *ego* de Descartes es un *ego cogitans* pero lo que le importa es ver si puede encontrar en él aquello que no ha encontrado en ninguna *cogitatio* suya: la realidad. El *ego* de Descartes es un *ego* existente, un *ego* real, aquello que le ha hecho resbalar sobre el *cogitatum* en cuanto tal es lo que le conduce a ver en el *ego* una realidad.

Si Descartes hubiera reparado en el *cogitatum* de la *cogitatio* hubiera ido a parar a un *ego* que no es realidad existente, sino el mero polo ideal de la *cogitatio* y de lo pensado en cuanto tal.

Estas referencias tienen cabida en la fenomenología, y en corrientes que metodológicamente continúan su inspiración, porque contestan al *cogito* de Descartes desde un punto de vista de deficiencia en cuanto a su radicalidad. Husserl, cuyo empeño es descubrir como es que el mundo es *cogitatum* de las *cogitationes*, si se da en la conciencia como fenómeno y es correlato, considera que la epojé cartesiana es una simple modificación de la tesis de la actitud natural, cuya posición de existencia se restaura por una intuición del espíritu. El ser del mundo va a ser derivado y fundado por medio de una constitución en la subjetividad trascendental, por el filósofo consciente de la génesis. Y ese filósofo sólo se vuelve consciente de la génesis en la continuación del desarrollo de la razón en el hombre moderno, particularmente en las filosofías que avanzan progresivamente por la reducción trascendental.

El *ego* no es sino el polo subjetivo de lo que objetivamente es el *cogitatum* en cuanto tal. Es la correlación *ego cogito cogitatum*, y esta correlación será el punto en que Husserl va a anclar su reflexión crítica, el *cogitatum* en cuanto tal es lo que Husserl llama fenómeno, y la

actitud que al fenómeno conduce no es la duda sino la reducción. El *cogitatum* en cuanto real es pura y simplemente fenómeno, sea que la *cogitatio* recaiga sobre el mundo externo, sea que recaiga sobre mis propios estados psíquicos.

La reducción no debe extenderse al contenido del yo puro, pues esta cuestión supone un contrasentido, admitir al sujeto como cosa, y el yo puro no es una cosa puesto que no se da a sí mismo como le es dada la cosa.

La duda metódica adoptada por Descartes respeta el valor de realidad que tiene lo que se salva en ella, pero desemboca, sin embargo, en la tesis de una sustancia mental como pequeña parcela del mundo a partir del cual se reconquista, por medio de deducciones y siguiendo principios innatos en el *ego*, el resto del mundo. (C.M. §10)

Lo grave es que con ello Descartes sigue fiel a una perspectiva realista en donde creía razonar sobre la realidad absoluta de las cosas y de la mente sin haber practicado una epojé que lo reduzca a toda presencia fenoménica. Creía haber captado así la realidad incondicionada del *ego* como sustancia *cogitans*, punto de partida de razonamientos según el principio de los cuales se pudiera demostrar la existencia del mundo trascendente (F.T.L. §93b y c) (Krisis §§ 16-21)

Para Husserl, Descartes no ha partido de las dificultades de la teoría del conocimiento y la inspiración filosófica se mezcla con el deseo propio de la actitud natural de llegar a una ciencia universal en el sentido de las ciencias exactas. El proyecto de *Mathesis Universalis* lo mantenía en el horizonte del mecanicismo de tal modo que la lucha contra el escepticismo carecía de aspiración hacia un conocimiento absoluto en sentido filosófico. Así, el *cogito* que había vivido auténticamente cae con el *sum* en el mundo natural —con el *sum res cogitans*: el *cogito ergo sum*, el *sum* no designa evidentemente nada más que la existencia del pensamiento en su vivencia efectiva, en términos husserlianos, la experiencia trascendental.

Descartes se queda en el plano del ser, opone con la ingenuidad propia de la actitud natural lo dudoso a lo cierto. Pero dudoso y cierto son conceptos mundanos que no nos hacen salir de los horizontes de la conciencia espontánea. Así, la existencia trascendental que surge gracias al *cogito* se interpreta como existencia natural: *sum res cogitans*. El yo es una sustancia que se insertará en el mundo cuando éste haya sido encontrado después del retorno a la veracidad divina.

El *cogito* husserliano se interpreta en conceptos radicalmente diferentes, no se trata de jugar sobre la oposición mundana de lo dudoso y de lo cierto donde la existencia que se asegura lo segundo es la misma que contesta a la primera. Aquí se trata de distinguir dos significaciones radicalmente diferentes de ser.

Para Husserl si Descartes hubiese hecho la crítica del *a priori* ingenuo de la causalidad, habría encontrado, con el descubrimiento del *cogito*, el sentido trascendental del *ego*. Habría visto que su descubrimiento le llevaba a investigar la subjetividad en la que se fundan los principios lógicos. De hecho, Descartes acaba por deducir una realidad que no se posee, el mundo, de una que se conoce, el *ego*, porque confunde el *ego* con la realidad del alma humana. En la filosofía trascendental fenomenológica, por el contrario, es el *a priori* subjetivo el que precede el ser de Dios y del mundo y de todo lo que es para mí, ser que piensa. Dios también es para mí lo que es a partir de mi operación de la conciencia. La investigación constitutiva es universal, es una investigación de esencia que posibilita la empiria deductiva, y el único ente que existe en absoluto es la subjetividad trascendental.

Descartes pasa así de una preocupación epistemológica o gnoseológica a la afirmación ontológica de Dios mediante la idea de infinito presente en la tercera meditación, mientras que Husserl no sigue este movimiento que pasa del *cogito* al infinito. Por ello, para Husserl, el yo

no es puesto ontológicamente, no es reinterpretado a partir de Dios sino que lo mantiene al nivel del trascendental aprehendido por la reducción del mundo, y no hay en él la idea de infinito, conjuntamente poseída por el hombre que en Descartes posibilita la doble preocupación, epistemológica y ontológica de tal modo que el tema de investigación del fundamento de la verdad se vuelve hacia la afirmación ontológica de Dios y del ego en relación a Dios.

El mundo está ahí, su existencia se impone por un sentido. La existencia del mundo no se hace dudosa sino incomprensible, y ningún objeto del mundo puede darnos la llave del misterio, pues todos participan de su inteligibilidad. Pero la esfera de la inmanencia, descubierta por el *cogito*, escapa a esta dificultad. La vivencia como dar no es un en sí pero todo su ser no consiste más que en ser para mí: un absoluto que no podemos poner en cuestión. Por tanto, no es riguroso interpretarlo sobre el plano de la actitud natural, que consiste justamente en tratar a los objetos como en-sí. No se trata de una parte del mundo cierta por oposición al resto, declarado dudoso, sino que se trata de un modo de existencia radicalmente nuevo que no es tocado por la 'puesta en cuestión' general que motiva el misterio del conocimiento mundano.

Hasta aquí llega Descartes en el camino en donde se recobra de la crítica de la validez objetiva del mundo. Esta crítica difiere de la Husserl, que pretende, por la intencionalidad, descubrir cómo el mundo de la perspectiva natural puede transformarse en correlato-mundo de mis pensamientos. Por ello, la exigencia trascendental de la reducción husserliana ha de acabar por descubrir en la duda cartesiana apenas una modificación de la actitud natural. Para Husserl, Descartes acaba por rechazar la radicalidad, y la exigencia de rigor de la fenomenología no puede admitir que el ser funde el conocimiento, o como dice Descartes, que haya en el alma propiedades de las cuales no poseemos idea.

Descartes, partiendo del problema del escepticismo, se quedará en sus conceptos en el plano de la actitud naif, pues a esto que él sabía como dudoso le atribuía la existencia misma, a saber, la existencia natural. Husserl, partiendo del problema del conocimiento no busca llegar a una creencia (mundana) sino a encontrar el sentido mismo de toda creencia. El *cogito* no revela entonces la conciencia como parte del mundo sino como un dominio radicalmente original, independiente de toda existencia mundana. Así, la reducción fenomenológica no constituye una especie de corrección para escapar al reproche del psicologismo. El *cogito* husserliano, motivado por las exigencias de la teoría del conocimiento, desvela desde el origen el dominio de una inmanencia no psicológica. La reducción fenomenológica, garantizando la donación de toda interpretación naturalista no hace más que explicitar el sentido que poseía en el momento de su tematización. Demuestra que la motivación precedente no constituye una simple reproducción sino una reactivación radicalmente original donde se efectúa, en su sentido auténtico, el *cogito* cartesiano.

Dada la validez real que Descartes otorgaba a las ideas *claras y distintas*, la correspondencia rigurosa que para él existía entre las buenas razones y la estructura absoluta de las cosas, lo que era concebido como una entidad distinta, debía tener una realidad también distinta, independiente de cualquier otra entidad que también fuese intuita distintamente. Con otras palabras, lo intuito tenía que ser una sustancia, aquello que no necesita de ninguna otra cosa para existir. Una *res cogitans*, pues si es cierto que 'las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas tal y como las concebimos [...]' debe concluirse de ello que las cosas que concebimos clara y distintamente como sustancias diferentes —espíritu y cuerpo— son, en efecto, sustancias diversas y realmente distintas entre sí'. (Meditaciones de prima philosophia. "Synopsis sex sequentium meditationum", VII, p. 13).

Así la distinción real entre sustancias se infiere de la distinción entre sus respectivas ideas, y el hecho de que el pensamiento se distingue absolutamente de cualquier otra cosa por su radical certeza lo convertía en una sustancia distinta de los eventuales contenidos objetivos de esos pensamientos.